

TROUBLE DANS LE GENRE

Le féminisme et la subversion de l'identité.

Préface :

Comme le souligne Eric Fassin dans sa préface à l'édition française (2005) de *Trouble dans le genre*, l'ouvrage de Judith Butler parvient en France avec un *différé* de quinze ans et ce malgré l'influence majeure qu'il exerça – et continue d'exercer – dans le champ des études féministes, des recherches gaies et lesbiennes et plus largement de ce que l'on nomme outre-atlantique les *gender studies*. Celui-ci attribue à cette *différance*, reprenant un concept derridien, une double cause, liée en quelque sorte à un trouble de la traduction : traduction du double, double de la traduction ? Hantise du double, de la doublure ? En tous les cas, zone de turbulences et navigation en eaux troubles. Bien que l'auteure du présent livre discute et cite nombre d'auteurs français – Foucault, Derrida, Lacan, Lévi-Strauss, Beauvoir ou Kristeva pour ne citer qu'eux – sa démarche de déconstruction s'appuie sur une réception typiquement américaine de ces différents penseurs (*french theory*).

A Eric Fassin d'accuser alors un certain snobisme intellectuel – cette fois typiquement français – qui viendrait expliquer la frilosité de voir revenir en France, après sa dissémination transatlantique, la pensée structuraliste et déconstructiviste. Peur de ce que la psychanalyse appelle *retour du refoulé* ? La question reste ouverte. Toujours est-il que le préfacier souligne bien l'actualité de l'éclairage qu'offre la pensée de Butler dans le contexte politique qui anime la France d'aujourd'hui. S'appuyant sur la notion de *genre* considérée comme construction culturelle pré-figurant et pré-déterminant les rapports de pouvoir qui s'imposent au *sujet* à partir du moment où celui-ci demeure préalablement posé en tant qu'individu genré et sexué, l'auteure, prenant acte autant des conceptions du pouvoir héritées de Foucault (bio-pouvoir, contrôle de la sexualité, diffusion d'un pouvoir conçu comme lieu de production etc.) que de sa volonté d'offrir un travail critique proche de la généalogie nietzschéenne, la philosophe divise son texte en trois chapitres.

« Sujets de sexe/genre/désir » : phallogocentrisme et hétérosexualité obligatoire qui d'un même mouvement constituent des régimes de discours, des expressions du pouvoir s'appliquant aux corps, vont être interrogés afin de répondre à la question d'un langage qui construit matériellement – corporellement – des catégories sexuelles. « Prohibition, psychanalyse et production de la matrice hétérosexuelle » propose un regard critique sur les explications structuralistes, psychanalytiques et féministes du tabou de l'inceste. Du dernier enfin, « Actes corporels subversifs », émergera la figure du *drag* comprise comme pratique parodique susceptible de mettre au jour le trouble du genre, « performer le genre » plutôt que le pré-former, emblème du projet même de l'auteure, de sa stratégie qui dans une indétermination qui lui serait propre et s'appuyant sur une notion de performativité du genre, « se propose d'ouvrir le champ en matière de genre sans dicter ce qu'il faut réaliser ».

Les introductions :

L'ouvrage dispose de deux introductions, l'une, de 1990, correspond à celle de la première édition du livre, l'autre, écrite en 1999, est spécifiquement destinée à la traduction française de l'œuvre. Judith Butler y évoque sa démarche, sa volonté d'interroger le vocabulaire de base du féminisme et d'ouvrir une réflexion critique sur le genre ainsi que les débats qui ont suivi la parution du livre. C'est dans l'introduction que nous trouvons une définition du genre compris comme performativité. Pour démontrer que le genre n'a rien d'une essence, l'auteure le définit comme une série d'actes réitérés – discursifs ou non – qui fondent et structurent, par ce processus répétitif, l'identité de genre. S'appuyant sur la lecture que Derrida fait du texte de Kafka « Devant la loi », Judith Butler s'interroge sur la notion d'*attente* pour se demander si le genre – de la même manière que chez Kafka l'attente confère une certaine autorité à la Loi – ne susciterait pas lui-aussi une attente. Double attente. De ce qu'il nous apparaisse, il nous disposerait à attendre qu'il se révèle à nous – ce qui ferait de lui quelque chose d'extérieur – puis, dans un second temps, qu'il nous révèle à nous-mêmes, qu'il révèle *notre* essence la plus intime. Couplé au concept de performativité, le genre produirait une sorte d'horizon idéal qui à la fois nous le fait percevoir comme essence et justifie ces séries d'actes répétés qui conditionnent notre attente et construisent notre identité genrée.

« Sujets de sexe/genre/désir » :

Revenant sur la notion de « sujet » comprise dans son fond comme dans sa forme à l'aune des rapports de pouvoir et d'autorité – autorité d'une langue, d'un pouvoir établi – s'exerçant *sur et à travers* les corps des individus qui leur sont soumis, Judith Butler en vient à remettre en cause les processus de subjectivation propres aux mouvements féministes pour souligner en quoi la démarche et son efficacité risquent d'être mis en déroute. Elle refuse toute élaboration d'un « sujet femme », d'une « identité féminine » (d'un *corps* féminin et féministe) qui constituerait à ses yeux une gageure susceptible d'entériner un processus de pouvoir et de contrôle des corps auxquels il convient de s'attaquer à la base. En effet, démontrant de quelle manière le pouvoir construit le sujet afin d'exercer son empire l'auteure réfléchit à la Loi afin de souligner comment celle-ci crée un sujet préalable et de manière fictive, construction-prémisse ayant pour effet de faire fonctionner positivement l'arbitraire d'une loi qui reposerait sur une fiction du sujet élaborée dans un but *fonctionnel*. Elle refuse en ce sens l'idée d'une spécificité du féminin qui ne ferait que renforcer les contours d'une dichotomie masculin/féminin ainsi que la possible exclusion au sein même du mouvement politique de toute personne contrevenant à la définition « femme ». Etudiant les liens entre production du pouvoir et pouvoir de la représentation, elle souligne néanmoins l'importance pour la lutte politique, féministe en particulier, de la question du « sujet ». Si elle préconise l'abandon du sujet « femme » comme postulat de base du féminisme c'est pour lui préférer l'instabilité d'une identité non-définie, en perpétuelle redéfinition selon le contexte politique et les objets de luttes du moment. C'est pourquoi elle suggère une « *généalogie féministe* de la catégorie femme », dont la dimension critique serait à ses yeux plus utile au mouvement.

Sur les questions de *sexe* et de *genre*, elle se situe à rebours des distinctions habituelles – *sexe* naturellement et biologiquement différencié qu'on a tendance à opposer au *genre* socialement et culturellement construit – pour mettre plutôt en évidence la manière dont la différence sexuelle est elle-même construite par le genre. La différence sexuelle émerge du corps comme signe, la différenciation de genre s'inscrit sur les corps qui sont eux-mêmes des constructions issues, tissus des signes, produits de la langue. Le corps est marqué – anatomiquement – par le genre. Le sexe est façonné par le langage, langage qui lui-même suppose un genre prédiscursif. Masculin et féminin sont *incorporés* (embodied, concept repris de la métaphysique merleau-pontienne). Se posent alors les questions du déterminisme et du libre arbitre, ainsi que « l'existence signifiante du corps avant la marque du genre ». L'auteure offre en ce sens une relecture de certaines théories féministes qui se servent de la notion de genre afin de mettre en saillance un « désaccord majeur sur la signification du genre », le genre apparaît donc bien comme une notion trouble, troublée et *troublante*. Butler fait dans un premier temps dialoguer Simone de Beauvoir et Luce Irigaray afin de mettre en échos de profondes dissonances quant à la théorie du genre. Pour la première, la femme constitue cet Autre du langage masculin, ce « manque contre lequel l'identité masculine se différencie elle-même », le négatif du masculin en quelque sorte. Pour Irigaray, le phallogocentrisme place la femme dans une situation contradictoire, il fait de celle-ci une *absence linguistique* circulant de façon fantomatique dans le vase-clos du signifiant et du signifié. Selon elle, le sujet et l'Autre sont de part en part masculins. Pour l'une, il faudrait que la femme cesse d'être marquée comme un manque et accède au statut ontologique du sujet par le biais de l'exercice du *cogito* cartésien, pour l'autre, il conviendrait d'inventer un autre langage, une autre économie de la signification dont le féminin ne serait pas exclu. Butler reproche à Beauvoir d'être tombée dans le piège du cartésianisme (opposition corps/esprit) qui l'amènerait à distinguer corps et liberté. Construisant le corps en opposition à la liberté – le masculin apparaît comme un être *désincarné* et universel alors que le féminin demeure assigné au *corps sans substance* – sa théorie de l'incorporation ne fait donc que maintenir en place une dialectique phallogocentrique dans laquelle le masculin prend la place du féminin sur le mode de l'altérité.

S'appuyant sur Irigaray pour répondre à Beauvoir, l'auteure met néanmoins en garde le lecteur sur la volonté *globalisante* de cette dernière, dont la démarche manquerait à ses yeux de recul et d'analyse critiques des différents effets de pouvoir qui, par une duperie du masculin au sein même de la sphère du langage, organisent et sédimentent l'exclusion du féminin hors du champ épistémologique et ontologique. Cette volonté globalisante risquerait, selon elle, de conduire à une autre forme de colonisation du sens, « d'impérialisme épistémologique », semblable à celui que génère le

phallogocentrisme. Leur reprochant à toutes deux de vouloir *à tout prix* conserver « une métaphysique de la substance » qui suppose et sanctionne l'existence d'une *être* féminin, d'une essence féminine, elle en vient ensuite à s'interroger sur la notion d'unité, notamment d'un point de vue pratique – dans l'action politique – et refuse « de poser une définition à l'avance », geste dont la portée normative empêcherait l'émergence d'identités multiples au sein du mouvement. Préférant conserver l'aspect *complexe* du genre, un genre pluriel, multiple, qui se refuse à toute définition et offre la possibilité d'amener dans son sillon d'autres minorités elles-mêmes en lutte, de les faire converger. De la remise en cause du concept d'unité la philosophe dirige son propos sur la notion d'identité. Elle initie ainsi la possibilité politique d'une subversion par l'action.

S'inspirant ensuite des analyses de Foucault, l'auteure met en avant la façon dont le pouvoir produit une idée de « nature » construite selon un principe hégémonique d'hétérosexualité obligatoire. Ce processus conduit à l'exclusion de toute une partie du corps social qui ne répondrait pas à cette norme conçue par le pouvoir. Reprenant les idées de Wittig sur le sexe, elle suggère que cette marque du « sexe » dont parle Wittig pourrait être altérée par des pratiques qui mettraient en cause cette institution (le lesbianisme, par exemple). Montrant les différences entre Wittig et Irigaray quant à la praxis féministe et au rapport au langage que toutes deux entretiennent – pour la première le langage n'est qu'un instrument du pouvoir au service d'un ordre des choses qui peut être changé alors que pour l'autre, comme nous l'avons vu, la mutilation se situerait à la base du langage qui produit, de lui-même, l'exclusion du féminin – elle s'appuie sur la pensée foucaldienne pour montrer que l'être est un effet du pouvoir, pouvoir qui crée et dispose les conditions d'une sexualité par des discours et des pratiques ayant une emprise directe sur les corps (surveillance, contrôles de la sexualité, de la population etc.). Elle réactive cette pensée à l'aide de son concept de performativité du genre et pose alors la question des actions subversives qui pourraient être répétées dans un but de déstabilisation de la « pratique régulatrice de l'identité » mise en place de façon diffuse par le pouvoir.

« Prohibition, psychanalyse et production de la matrice hétérosexuelle » :

Dans ce chapitre, l'auteure commence par remettre en cause l'idéal d'un *avant* du patriarcat, âge d'or et lieu commun d'une lutte féministe qui rêverait d'un retour aux origines. Selon elle, vouloir diriger une action politique sur le postulat d'un « avant » tiendrait du *fantasme*, nostalgie qui interdirait de réfléchir au genre comme construction culturelle dont les enjeux restent à situer. Cette démarche, opérée dans le but – louable en soi – de battre en brèche l'idée d'une hiérarchie *naturelle* des genres par la mise en évidence de son caractère historique, fortuit et factuel, porterait le risque de voir apparaître une *autre* construction culturelle réduisant le féminin à un idéal (quelque peu étriqué) qu'il conviendrait de recouvrer, une production imaginaire issue de l'illusion d'une « sphère préculturelle authentiquement féminine ». D'une analyse de la place de la *fiancée* décrite dans le livre *Les structures élémentaires de la parenté* la philosophe invoque une non-réciprocité des rapports entre hommes et femmes qui fonde la réciprocité des rapports entre hommes et condamne la position de Lévi-Strauss qui fait de l'échange du mariage – pour la femme, un non-échange – une nécessité pour l'accès à la pensée symbolique. Elle pointe du doigt ici ce qu'elle a justement défini plus tôt comme étant de l'ordre du performatif structurant des rapports de genre et définissant ceux-ci sous un cadre soi-disant universel. C'est encore une fois avec l'aide de la pensée d'Irigaray qu'elle pose la possibilité d'une autre économie sexuelle et qu'elle interroge la place « du sexe féminin, du féminin et de la sexualité lesbienne » renvoyés aux limites de l'innommable et de l'impensable. Il s'agit donc de savoir si c'est « la Loi », l'accès au Symbolique, qui produit cette structure exclusive, s'il est possible, sinon de la révoquer, du moins de la faire accéder à une dimension plus subversive.

Le raisonnement en vient donc logiquement à questionner l'interdit fondamental de l'inceste. Il met en lumière de quelle manière l'interdit de l'inceste hétérosexuel, institué en vérité universelle de la culture par Lévi-Strauss (à la suite et dans le sillon de Freud qui en avait fait un des principes fondamentaux de l'inconscient), produirait un certain nombre d'effets, de fantasmes. Tout d'abord, il est soupçonné de produire ces mêmes fantasmes qu'il est censé condamner. Il serait également à l'origine d'une autre création fantasmatique, l'idée d'une hétérosexualité obligatoire principielle à l'organisation sociale, ou comment la matrice hétérosexuelle se fonde sur des prérogatives hétérosexuelles du sexe masculin. L'anthropologie structurale ferait donc encore passer des

présupposés pour des vérités universelles. L'auteure discute ensuite, après les avoir présentées dans le détail, les théories du langage et de l'inconscient de Jacques Lacan. Entre « avoir » et « être » le Phallus, deux positions en théorie impossibles, la femme se réalise comme « être » le Phallus par le biais d'une *mascarade* établie sur l'idée d'un manque, d'une mélancolie constitutive de sa position nécessitant l'usage d'un masque de comédie afin de se protéger. Se réappropriant ce concept de mascarade, l'auteure le traduit sur le mode du performatif, comme la production d'une ontologie sexuelle qui procéderait d'un présupposé : l'existence antérieure d'une essence féminine non représentée par l'économie phallique du langage. Deux tâches peuvent alors s'offrir au féminisme. D'une part, réfléchir de façon *critique* la théorie de la comédie sexuelle de Lacan, expérimenter les voies qu'ouvre celle-ci au moyen d'une construction/déconstruction parodique. De l'autre, ôter les masques et démasquer les *traces* du féminin refoulées par le phallogocentrisme.

On comprend aisément pourquoi la philosophe s'empare de ce concept de mascarade : il porte en lui le germe de sa propre notion de *performativité du genre*. Signalant que le masque concourt d'une stratégie d'incorporation de la mélancolie elle relève néanmoins que la question du *masque* est, chez Lacan, étroitement liée à celle de l'homosexualité féminine qui est elle-même en étroite relation avec la frigidité. Reprenant l'affirmation de celui-ci selon laquelle « l'homosexualité féminine, *comme l'observation le montre*, s'oriente sur une déception qui renforce le versant de la demande d'amour » elle pose la question du point de vue adopté, de l'observateur et de l'observé(e). Redistribuant les termes afin de réfléchir à la question du *rejet* elle demande si cette observation ne tiendrait pas au final du point de vue d'un observateur masculin et hétérosexuel *rejeté* et *déçu* qui projeterait sa déception sur la femme afin d'en faire un attribut alors même que le rejet porterait au départ sur lui-même. Continuant sur le masque, l'auteure souligne sa double fonction qui est celle de la mélancolie dans le processus de la perte et du deuil, l'incorporation de la perte traduite dans une incorporation du genre inscrit dans le sillage de la mélancolie. De l'usage du masque dans ses rapports masculin/féminin au sein de l'espace public, elle interroge alors les raisons qui déterminent les différentes identifications sexuelles chez les homosexuels.

Selon elle, dans un *contexte* d'hétérosexualité obligatoire, l'identification se déroulerait dans une situation contradictoire. Porter le féminin comme on porte un masque conduirait à un refus de l'homosexualité tout en incorporant dans le même temps cet Autre féminin lui-même rejeté (Rivière). Les rapports d'opposition sont générés à travers l'exclusion. L'auteure propose donc de repenser les notions de masculin et de féminin en termes de constructions ancrées dans des investissements homosexuels non résolus. Pour cette raison elle réfute l'idée d'une bisexualité originelle et considérée comme fondement psychique refoulé par la suite lors de l'accès à la culture afin de mettre en évidence son caractère construit, produit du discours par le discours, discours qui laisse entendre qu'elle – cette bisexualité – le précède alors qu'elle est en fait produite par celui-ci ainsi que par les normes et pratiques de l'hétérosexualité obligatoire qui l'accompagnent. Ainsi elle revient sur la conception de la loi (à la fois prohibitive et productive) de Lacan pour souligner avec Jacqueline Rose qu'elle cite que, pour Lacan, il n'y a pas de « réalité pré-discursive », pas de « lieu avant la loi » auquel on peut accéder ou susceptible d'être recouvré. Dans ce cas, « l'injonction à devenir un être sexué » qui apparaît comme une réponse à l'ordre Symbolique compris comme moyen d'accès à l'intelligibilité culturelle semble chez Lacan vouée à l'*échec*, ce qui tend à mettre en évidence la nature fantasmatique de l'identité sexuelle. Or le fait qu'a priori, ce même ordre Symbolique génère et consolide ces fantasmes, fait dire à Butler (qui s'appuie cette fois sur Nietzsche) que la théorie lacanienne aurait des allures de « morale d'esclave », création d'un Dieu : la loi paternelle apparaît comme une autorité inaccessible, inconnaissable et pourtant incontournable.

Sur la conception de la mélancolie de Freud, elle rappelle en quoi ce processus consiste à *incorporer* l'autre, l'amour perdu, et de le faire *revivre* à travers l'imitation et l'identification créant ainsi une nouvelle structure dans le Moi. Ceci lui permet de réfléchir au désir d'union homosexuelle prohibée et de remettre en cause les idées de *prédispositions* qui ne seraient que des effets, produits d'intériorisations encadrées par une loi imposée par la culture et actes réitérés qui façonnent un *idéal du moi*. Le dilemme œdipien construit ces prédispositions afin de lui répondre. Judith Butler évoque alors la pensée de Foucault (*La volonté de savoir*) qui conçoit la loi comme productrice d'une fiction, le désir refoulé. Création incluse dans un cadre discursif et fonctionnel agissant directement sur les corps. La loi répressive produit et définit une sexualité, une définition *légitime* de la sexualité. L'auteure entreprend une remise en cause en profondeur des théories psychanalytiques. Comme nous

l'avons vu plus haut, tout d'abord, l'universalité de la loi paternelle. Selon elle, la loi n'a rien de déterministe et elle pourrait s'énoncer au pluriel. Puis l'espace intérieur, la psyché, est quant à lui un espace fantasmé, incorporé. Rappelant que la perte du corps maternel est considérée par la psychanalyse comme l'objet d'amour perdu qui établit l'espace vide d'où surgissent les mots et que du refus de cette perte naît la mélancolie elle pose la question de la perte de l'objet homosexuel qui réclame la perte du but et de l'objet : l'objet est perdu et le désir pour cet objet est dénié. La mélancolie hétérosexuelle apparaît donc bien comme une *norme* psychanalytique culturellement instituée et maintenue « pour avoir des identités de genre stables reliées par des désirs pour le sexe opposé ». Quant au corps. Il est construit en zones comprises comme sources de plaisir selon un idéal normatif relatif à un corps d'un certain genre. Le sexe participe à la formation de l'identité sous des apparences d'identité *naturelle* et de désir *naturel*. Or, prenant l'exemple des transsexuels, l'imagination du désir excède le corps physique, ce dernier est donc de nature fantasmatique, occasion et objet du plaisir. Le « moi corporel » s'avère être une *croyance* nécessitant un oubli de l'imaginaire d'une homosexualité imaginable et la réduction du plaisir au phallus.

Le second chapitre se clôt sur la pensée de Foucault pour réfléchir à la prohibition en termes de pouvoir. Le tabou de l'inceste, se demande-t-elle, peut-il être soumis à la critique foucauldienne de l'hypothèse répressive ? Il s'agit sur ce point de repenser la prohibition de l'inceste en termes de production des différentes configurations du genre. Revenant sur le refus de Foucault d'adhérer à l'idée d'un « désir originel », elle rappelle sa thèse qui fait de la loi l'opération par laquelle le récit généalogique de la sexualité et du désir s'est construit tout en dissimulant son ancrage dans des relations de pouvoir. Selon lui, le tabou ne refoule aucune prédisposition, il crée la distinction, comme nous le disions plus haut, entre une hétérosexualité légitime et une homosexualité illégitime. Le tabou de l'inceste a pour effet et fonction de fonder le sujet et de lui *incorporer* la « loi de son désir », sur quoi repose l'identité genrée. Partant du constat d'une reproduction nécessaire des sociétés, J. Butler relève en ce sens en quoi le tabou de l'inceste inclut implicitement le tabou de l'homosexualité. Avec Rubin, elle souligne comment la psychanalyse, se servant d'un simulacre transgressif – le « complexe d'Œdipe » – institue et construit, sous l'effet de la loi, l'idée d'une prédisposition hétérosexuelle et en fait un fondement structurel du psychisme de l'individu.

Avec Foucault, nous dit-elle « la loi produit à la fois l'hétérosexualité consacrée et l'homosexualité transgressive comme des effets postérieurs à la loi. » Toutes deux sont postérieures à la loi, tout comme l'illusion d'une bisexualité originelle ou d'un polymorphisme. Insistant sur le fait que toute narration sur la sexualité et/ou le genre viennent après la loi et reprenant la thèse de Lacan selon laquelle le langage est structuré par la loi, elle s'oppose à la conception de Rubin qui distingue le sexe du genre et fait du premier une réalité antérieure au second. Si la loi se concrétise et prend effet (*enacted*) dans le langage, ajoute-t-elle, la description et la narration ne peuvent pas parler de ce qui est *hors la loi* (avant la loi), elles diffèrent toujours au profit d'un après. Elle s'interroge néanmoins sur la possible « abolition du genre » imaginée par Rubin une fois que l'hétérosexualité perdrait son caractère obligatoire. Soutenant l'évidence d'une possibilité de culture exempte de l'impératif d'échange des femmes et de l'hétérosexualité obligatoire, elle condamne la misogynie du structuralisme à portée universelle de Lévi-Strauss mais revient néanmoins à la même critique qu'au début du chapitre. C'est-à-dire le fantasme d'une *utopie* sexuelle sous-jacente à la proposition de Rubin, une sexualité idéale située dans un « avant » la loi.

Revenant sur la critique de l'hypothèse répressive de Foucault, elle décide de la mettre finalement à l'épreuve du tabou de l'inceste et de poser la question « de la relation de la sexualité et de la loi pour décrire le genre » une fois que sont évacuées l'idée d'une sexualité idéale antérieure au tabou de l'inceste et l'axiome structuraliste d'une permanence de ce tabou. Si la « loi » structuraliste se révèle être une formation du pouvoir singulière et historicisée et que cette dernière tout à la fois crée le *désir* et l'interdit – c'est-à-dire qu'elle crée le désir à interdire produisant ainsi l'idée d'un désir originel implicitement réprimé ou à réprimer, voué au déplacement libidinal – c'est dans le but de consolider, de renforcer des configurations du pouvoir, un modèle et une structure juridiques qu'il nous est possible de contextualiser. Faire du tabou de l'inceste quelque chose d'universel aux sociétés humaines signifie avant toute chose qu'il s'agit ici « d'un cadre *dominant* des rapports sociaux » qui permet et qui interdit certaines formes de sexualité tout en produisant des désirs et des identités genrées fonctionnant sur le mode du substitut. Ceci offre l'opportunité de renvoyer la théorie lacanienne à une configuration socialement et culturellement contextualisable et le désir originel à une

production venant d'un après coup de la loi. Le tabou de l'inceste, comme l'a toujours admis la psychanalyse nous rappelle J. Butler, construit le désir hétérosexuel ainsi que les identités de genre distinctes. Quant au désir homosexuel, « produit pour mieux rester refoulé », il est nécessairement conçu de façon intelligible afin que l'hétérosexualité puisse demeurer une forme de sexualité légitime et distincte mais paradoxalement, nous dit-elle, et sous l'effet de sa prohibition, il devient en même temps « culturellement inintelligible ».

Pour appuyer ce propos, elle réfléchit ensuite – toujours dans le cadre de la psychanalyse – à la bisexualité et à l'homosexualité conçues comme « des prédispositions libidinales primaires » situées dans un « dehors » du Symbolique et du refoulement desquelles l'hétérosexualité se serait progressivement construite et soulève l'impossibilité d'une extériorité au Symbolique, d'un en-deçà ou d'un au-delà de la culture. Le lieu prétendument subversif de la bisexualité se révèle être une construction du discours. En aucun cas il ne précède la loi ou permet de la subvertir, il la consolide plutôt, ramenant ainsi la bisexualité aux limites d'un impossible, d'un impensable de la culture. La possibilité d'une sexualité subversive se trouve exclue, mise aux marges de l'intelligibilité culturelle afin de conserver à l'hétérosexualité sa légitimité dans un contexte culturel dominant. Elle montre en quoi la temporalité de la narration lacanienne postulant l'existence d'un « avant » le Symbolique, lieu d'un plaisir originel irrécouvrable dont le spectre viendrait hanter le désir en perpétuel déplacement d'un substitut à l'autre (selon lui, la *jouissance*, conçue comme « plénitude originelle », serait irrécouvrable à partir du langage parlé mais elle ré-émergerait néanmoins dans le discours, par la *fêlure*, « le glissement métonymique » et posséderait une réalité alors qu'il n'y aurait pas de « réalité pré-discursive », pas de « lieu avant la loi » auquel on peut accéder ou susceptible d'être recouvré), concourt à la création d'un « fantasme d'originalité », à « une économie de la signification auto-suffisante exerçant son pouvoir en délimitant ce qui peut ou ne peut pas être pensé dans le cadre de l'intelligibilité culturelle », une « stratégie narrative, tournant autour de la distinction entre une origine impossible à recouvrer et un présent toujours changeant, qui fait que tout effort pour recouvrer cette origine au nom de la subversion arrive inévitablement trop tard. »

« Les actes corporels subversifs. »

Dans un premier temps, J. Butler se propose d'étudier la théorie de la dimension sémiotique du langage de Kristeva, théorie qui se veut remise en cause du discours lacanien et tentative de subversion de la loi paternelle. Elle tend alors à démontrer en quoi cette théorie conduit, elle aussi, à une exclusion de l'homosexualité et plus spécifiquement de l'homosexualité féminine, la ravalant à un état de « psychose dans la culture ». Selon Lacan, le langage est structuré par la loi paternelle – c'est le Symbolique – et le sujet parlant survient après le refoulement du rapport primaire au corps maternel, lui-même prémisses du Symbolique. Or, selon Kristeva, le sémiotique serait cette « dimension du langage que le corps maternel primaire rend possible », il traduirait « une multiplicité libidinale originelle », en particulier dans le langage poétique, et permettrait, nous dit-elle, de « recouvrer le corps maternel dans la langue ». J. Butler semble émettre des doutes quant à sa stratégie subversive. En effet, celle-ci se déploie en étroite dépendance avec la loi paternelle qu'elle tente malgré tout de déstabiliser. Même si sa théorie possède le mérite de montrer les limites de la théorie lacanienne qui se veut structure universelle du langage, elle ne fait selon elle que réaffirmer « l'hégémonie du Symbolique ». L'auteure tente pourtant de comprendre le potentiel subversif du sémiotique et pose la question de la viabilité de l'expérience du rapport primaire au corps de la mère – admise autant par Kristeva que par Lacan – et se demande si leurs théories en rendent la connaissance possible.

A en suivre Kristeva, le sémiotique se rangerait dans « une économie libidinale prédiscursive », antérieure au langage et donc, par essence, impossible dans la culture si ce n'est sous une forme *traduite*. Tout en exprimant le danger de dissolution culturelle que comporte cette multiplicité libidinale si elle s'appliquait dans la culture, conduisant inévitablement à la psychose, elle articule son propos sur la distinction entre la culture qui tiendrait de la structure paternelle et la maternité qui posséderait une dimension pré-culturelle. Ce faisant, elle réifie le corps maternel et la maternité sous des termes naturalistes, empêchant toute analyse de la construction de cette structure et de sa viabilité culturelle. A J. Butler de renverser à nouveau la perspective et de soumettre l'hypothèse selon laquelle cette conception du corps maternel comme prédiscursif serait plutôt le produit d'un discours

historique, une conceptualisation venant après la loi du symbolique, elle serait donc un effet de la culture et non pas sa cause première.

Second reproche. Kristeva reprendrait la théorie des pulsions de manière « non-critique » vouant ainsi sa stratégie de subversion politique à l'échec. Leur supposant des buts avant qu'elles n'apparaissent dans le langage qui les refoule ou les sublime, elle avancerait l'idée d'une sphère du langage qui échapperait au Symbolique – le sémiotique – à travers laquelle s'inscrirait le corps maternel dont la multiplicité et l'hétérogénéité des pulsions devenues manifestes « éroderait » le symbolique par une déstabilisation de la fonction signifiante. Prenant cette fois appui sur Lacan pour réfuter Kristeva, J. Butler retient du corps maternel qu'il est subsumé au concept de *jouissance* défini plus haut pour mettre en évidence le fait qu'il précède la dichotomie sujet/objet que présuppose le *désir*. L'idée selon laquelle le sémiotique « éroderait » ou détruirait le Symbolique n'est donc pas pertinente car ce que le langage poétique érode et détruit, c'est en fait le sujet, « l'être parlant qui participe au Symbolique. »

Comme le souligne Butler, Kristeva adhère à la « loi fondatrice du sujet » développée par Lacan qui veut que la prohibition de l'union incestueuse avec la mère crée à la fois le sujet et l'ordre du Symbolique. Par conséquent, le langage poétique est compris par Kristeva comme rupture avec le Symbolique et retour au corps maternel équivalent à l'inceste. La perte de l'identité inhérente au rapprochement et à la dépendance libidinale au corps maternel lui fait dire que la parole poétique frôle la psychose. Cette dernière remarque implique donc que dans le cas où une femme pratique la poésie, ce *retour* signifie une homosexualité prédiscursive clairement associée à la psychose. Selon Butler, l'adhérence à l'axiome structuraliste d'une hétérosexualité nécessaire pour accéder au Symbolique contraint Kristeva à voir dans l'homosexualité un état de psychose. Pour cette dernière, seuls le langage poétique ou l'acte d'enfanter sont autorisés à déstabiliser l'ordre Symbolique, ils sont les uniques moyens par lesquels l'investissement homosexuel du désir peut se résoudre sans conduire à la psychose. Le propos se poursuit sur la mélancolie de la séparation avec le corps maternel. La perte serait, pour ce cas précis, intériorisée sur le mode de la négation. L'identité de la fille reposerait donc sur une perte, une privation et un manque distinctifs. La mélancolie féminine répondrait à la rupture avec la loi symbolique qui est à l'origine, prétend Kristeva, de la nature psychotique de l'homosexualité « car cela équivaldrait à briser le tabou de l'inceste sans médiation possible. »

La psychanalyste ne déroge pas au postulat qui veut que « Symbolique = Loi du père = Culture » et conçoit le symbolique comme le cadre des activités conscientes non-psychotiques. Le sémiotique ne propose aucune alternative culturelle au Symbolique étant entendu qu'il ne remet pas en cause le présupposé structuraliste. Les expériences du sémiotique – activité poétique, enfantement – ne font qu'accuser avec plus de netteté les frontières qui séparent, au sein même du Symbolique, le Symbolique et le sémiotique explique J. Butler. La stratégie subversive de déstabilisation culturelle qu'accorde Kristeva au sémiotique ne se fait toujours qu'au-dedans du Symbolique qui le refoule. Quant à la conception de l'homosexualité féminine par essence psychotique, Butler souligne en quoi elle découle de sa manière d'appréhender la loi, le langage et les pulsions. Si le langage poétique *exprime* l'hétérogénéité des pulsions et qu'il *fait retour* au corps maternel, alors il a pour effet de déplacer le désir incestueux et le désir homosexuel tout en impliquant une indistinction, une indifférenciation de l'individu, celui-ci étant uni au corps maternel.

Or, comme le présupposé structuraliste sur lequel repose sa théorisation fait de l'hétérosexualité l'unique condition de la maternité et de la culture, elle en conclut que seule cette dernière rend cohérente la personnalité chez la femme et renvoie le lesbianisme à une perte de soi, à un lieu de l'irrationnel. Dans le prolongement des réflexions qui lui ont précédé la philosophe interprète cette peur de l'irrationnel comme la peur d'une perte de légitimité dans un monde du « privilège paternel-hétérosexuel ». Faire du lesbianisme un état libidinal régressif plutôt qu'une autre forme de culture, ou encore de le situer dans un « avant » de la culture plutôt que dans un « possible culturel » serait l'expression de cette peur. De plus, accorder aux pulsions un statut pré-symbolique alors même qu'elles ne se manifestent et n'émergent que dans le langage rend leur vérification ontologique impossible et pousse à prendre des effets pour des causes. L'objet instinctuel de Kristeva pourrait bien être construit par le discours. Construite également sa théorie des pulsions maternelles participant d'un « destin biologique », manifestations des instincts maternels inscrites dans une *téléologie biologique*.

Quel peut-être dans ce cas son programme politique et en quoi consiste sa prétention à la subversion ? La multiplicité associée à l'économie libidinale qu'elle invoque aurait pour tâche de

« disséminer l'unicité du signifiant paternel et de permettre d'autres expressions culturelles moins fortement soumises à la logique de non-contradiction ». Cette perturbation, nous dit-elle, peut ouvrir le champ des significations ou se réduire à l'expression d'une forme « d'archaïsme biologique ». Cependant Kristeva semble plutôt pencher pour la seconde proposition, attribuant à l'instinct maternel un statut ontologique antérieur à la loi paternelle, elle est incapable de cerner en quoi cette dernière pourrait être la *cause* du désir qu'elle est censée refouler. Elle accepte la proposition de Lévi-Strauss et s'empêche de voir, à la différence de Rubin, que le désir d'enfanter – l'instinct maternel qui en découle – résulte de cadres sociaux et culturels qui le nécessitent et le produisent, que « le corps féminin est lui-même construit *en tant que* corps maternel » par la loi paternel dont elle ne retient que la fonction répressive. Il lui devient impossible, souligne l'auteure, « d'envisager le maternel lui-même comme une signification susceptible de variations culturelles. » La représentation du corps maternel, de ses instincts, reposant sur une « conception univoque du sexe féminin ».

Herculine par Foucault. Foucault par Herculine. Tout en mettant en avant le matériau qu'offre la critique généalogique de Foucault pour critiquer les théories lacaniennes, l'auteure attire néanmoins l'attention sur un paradoxe au sein même de l'œuvre de ce dernier. S'il s'oppose à l'illusion d'un « Eros libérateur » et qu'il analyse la sexualité comme un régime saturé de pouvoir, Butler semble déceler dans sa théorie la présence de ce qu'elle qualifie « un idéal d'émancipation de plus en plus difficile à tenir. » Son argumentation s'appuie sur l'introduction à l'édition anglaise de *La volonté de savoir*, les mémoires de Herculine Barbin, hermaphrodite du XIX^{ème} siècle accompagnées des documents médicaux et légaux qui discutent l'attribution de son « vrai » sexe. Foucault s'interroge sur la nécessité d'une sexualité qui soit vraie, mais « il n'arrive pas, nous dit Butler, à voir quelles sont les relations concrètes de pouvoir qui construisent tout en condamnant la sexualité d'Herculine. » Son analyse témoigne d'une « vision romantique » des « limbes heureuses d'une non-identité », d'un « monde excédant les catégories de sexe et de l'identité » venant contredire sa théorie d'une sexualité coextensive du pouvoir. Butler propose une autre lecture des écrits autobiographiques d'Herculine, à l'opposé de celle de Foucault.

Elle commence par résumer les points principaux de la théorie foucauldienne qui analyse de quelle manière le sexe unique est construit par le pouvoir, qu'il est un *effet* du pouvoir se faisant passer pour une *cause*, une production du discours élaborée selon une stratégie de dissimulation et de perpétuation des relations de pouvoir. Que le pouvoir se fasse passer pour répressif et qu'il se donne comme corolaire opposé une « énergie libre » à réprimer – le sexe – participerait de cette stratégie. S'en suit une confusion entre sexe et sexualité qui « empêche d'étudier la production historique de la catégorie de sexe » nous dit-elle. Il est donc nécessaire, en plus de contextualiser le « sexe » dans les termes d'une sexualité historicisée, de réfléchir les instances et les mécanismes du pouvoir qui construisent cette catégorie sous les apparences d'une *essence*. Butler rappelle l'écueil des travaux des féministes qui prennent le « sexe », l'opposition binaire du genre, comme point de départ de leurs critiques sans analyser la manière dont le sexe et la différence sexuelle sont construites par des discours qui ont une emprise directe sur les corps. Être sexué, c'est être assujéti à un dispositif régulateur culturel et social qui préforme les notions de sexe, de genre, les plaisirs et les désirs de l'individu qui en découlent et ce jusque dans sa recherche intime de connaissance et de compréhension de soi : c'est la fonction, entre autres choses, de la psychanalyse. Foucault redessine les catégories de sexe et de sexualité selon un régime de savoir/pouvoir qui légitime la structure du pouvoir et s'intègre à ses mécanismes.

Ce que J. Butler reproche à Foucault dans son étude des mémoires d'Herculine qui vise selon elle à « montrer comment un corps hermaphrodite – intersexuel – dévoile indirectement et réfute les stratégies de la catégorisation sexuelle », c'est de décrire le monde sexuel d'Herculine comme le lieu d'une transcendance des plaisirs et de verser, de surcroît, dans une « indulgence sentimentale pour le discours de l'émancipation que son analyse dans *l'Histoire de la sexualité* cherchait précisément à déstabiliser. » Elle signale en outre que cette divergence de position serait déjà sensible dans le premier tome de *l'Histoire de la sexualité* sous la forme « d'une tension irrésolue », notamment lorsqu'il évoque les « plaisirs buissonniers » et « quotidiens » censés précéder la régulation sexuelle. Ceci aurait pour conséquence de laisser apparaître une multiplicité libidinale prédiscursive proche du postulat de polymorphisme et de bisexualité de la psychanalyse alors même que le penseur a souhaité condamner cette construction comme relevant d'une illusion, d'une « science-fiction », fonction du pouvoir. La philosophe en vient donc à distinguer deux Foucault, celui de *l'Histoire de la sexualité* et son ombre – qui se dégage d'*Herculine* – dont la confrontation permettrait la lecture de Foucault

contre lui-même. La philosophe pointe du doigt une erreur d'interprétation de ce dernier lorsqu'il donne, au sujet des mémoires d'Herculine, l'aperçu d'un « champ des plaisirs non régulés » avant la loi qui fonde la distinction du genre. Selon elle, les plaisirs d'Herculine seraient toujours déjà ancrés au-dedans de la loi. Elle tente alors de répondre à Foucault par Foucault et pose la question des pratiques et des conventions sociales qui sont à l'origine de cette forme de sexualité et par quels mécanismes elle serait produite par le pouvoir. Refusant de « réifier métaphysiquement la sexualité multiple » elle propose une analyse précise des « structures narratives concrètes » et des « conventions politiques et culturelles » qui transparaissent à la lecture de cette autobiographie.

Une des matrices du pouvoir productrice de la sexualité d'Herculine serait selon elle déjà présente dans les conventions de l'homosexualité féminine que l'on retrouve dans le couvent, qui possède un statut d'ambivalence car il la condamne et l'encourage à la fois. Butler invoque également le fait que Herculine lise beaucoup, sa formation sexuelle – et textuelle – serait en quelque sorte déjà modelée par les classiques de la littérature française et par le romantisme. « Son propre récit se déroule dans le cadre établi des *conventions littéraires* » nous dit-elle. Ces codes et motifs littéraires encouragent et déterminent – « ils produisent et interprètent » – certaines formes de sexualité. Cependant, cette « sexualité multiple » et « hors la loi » à laquelle est sensible Foucault et qu'exprime Herculine trouve sa place dans un ordre du discours, elle est produite par celui-ci qui la configure en termes de « sexualité indomptable et rebelle » comme si elle pouvait échapper au texte, à l'écriture du discours. En aucune manière la sexualité peut se trouver dans un « hors-texte » insiste Butler, elle est toujours produite par les structures signifiantes qui la déterminent. La philosophe émet l'hypothèse d'une distinction conceptuelle de l'hermaphrodite rendue difficile car partagée entre ses caractères sexuels, l'indétermination de son identité de genre et les objets de ses désirs. Comme si elle restait prisonnière d'une dialectique impossible. Ceci expliquerait ajoute-t-elle qu'Herculine attribue à son corps la cause de son trouble du genre et de ses plaisirs laissant entendre qu'il agirait (son corps) *en dehors* de l'ordre naturel et métaphysique des choses. Le corps – entièrement mis en texte – d'Herculine serait donc marqué par « une ambivalence irrésolue produite par le discours juridique sur le sexe unique. »

Par conséquent, pas de multiplicité sexuelle mais une univocité impossible que sanctionne la fin tragique d'Herculine. Pour que cette dernière s'écrive « femme homosexuelle » il est nécessaire d'invoquer la catégorie de sexe. Or d'après Butler, ce dont Foucault voudrait nous convaincre serait la mise au ban, par le récit même d'Herculine, de cette catégorie. Il préférerait le lieu idyllique d'une non-identité à « une variété d'identités féminines. » La philosophe interprète ce geste comme la volonté de Foucault de suggérer que l'homosexualité serait un lieu d'expérience et d'expérimentation de la non-identité rendant possible la subversion et la déstabilisation de la catégorie de sexe.

Revenant sur le couvent et l'érotisme qui en émane, elle se demande si ce sont les *similitudes* entre les jeunes filles qui l'occupent – c'est la thèse de Foucault – ou la « présence érotisée » de la loi figurée par le confessionnal qui conditionnent leurs jeux sexuels. En effet, elle relève dans le texte d'Herculine l'isotopie de l'*usurpation*. Usurpation et transgression des prérogatives masculines et des plaisirs qui révèlent en retour le caractère illusoire du sexe et rendent compte de la sexualité d'Herculine comme d'un « ensemble de transgression du genre qui mettent en cause la distinction entre l'échange érotique hétérosexuel et lesbien. » C'est pourquoi Butler décide de poser la question des relations qu'entretiennent sexe et pouvoir dans ce cadre précis laissant circuler un « libre jeu des catégories sexuelles ». Elle interroge la marge de liberté de ce dernier selon qu'on le considère comme multiplicité libidinale prédiscursive ou multiplicité produite par et dans le discours. S'écartant du schéma foucauldien qui envisagerait une hétérogénéité originelle réduite et déformée sous l'effet de la culture et de la loi, elle met en évidence l'emploi que fait Herculine du langage médical pour décrire cette hétérogénéité et en conclut qu'elle est donc construite par le discours médical auquel Foucault donne d'ordinaire le statut de loi juridique, régulatrice et répressive. Elle récuse en ce sens l'idée d'une hétérogénéité libidinale prédiscursive et poursuit son argumentation sur le processus de construction et de constitution de l'identité. A en croire Foucault, les contextes hétérosexuels seraient le lieu de construction de l'identité alors que l'homosexualité celui de la non-identité. Dans ce cas, l'argument selon lequel les jeux sexuels des jeunes filles proviendraient d'identités *semblables* ne tient plus.

Du rire de Foucault dans sa préface des *Mots et les Choses* à celui de Jacques Rivière assassinant sa famille lui-même évoqué dans l'étude qu'il lui a consacré, un rire imprégné de celui de Bataille, Butler découvre une volonté de déstabilisation de « la binarité monotone du Même et de l'Autre », héritage encombrant autant pour la dialectique que pour la dialectique du sexe. Avec Cixous, elle

rappelle que le rire de la Méduse « révèle que la dialectique du Même et de l'Autre opère à travers l'axe de la différence sexuelle. » Avec Irigaray cette fois, elle rappelle une idée qui nous est devenue familière : le Même et l'Autre portent tous deux la marque du masculin, le sexe féminin est absent, irreprésentable, « il est le sexe qui n'en est pas un ». Ce qui fait dire à Butler que les plaisirs de Herculine pourraient fort bien porter la marque distinctive du féminin.

Relevant dans le texte même d'Herculine les traces du rire, elle s'aperçoit qu'ils expriment soit l'humiliation soit le mépris. Elle observe chez Herculine une oscillation entre le désir d'être un objet d'adoration et un objet de mépris par les femmes qu'elle convoite, symptôme d'une « structure mélancolique ». S'appuyant sur Freud pour répondre à Foucault, elle en conclut qu'Herculine souffre de mélancolie et qu'elle présente une attitude ambivalente à l'égard d'elle-même, partagée entre une récrimination de soi, versant négatif du narcissisme, et un narcissisme positif. Plus après dans son développement, elle soutient l'idée selon laquelle « la *prédisposition* sexuelle » d'Herculine serait l'ambivalence et termine ce passage sur ces mots : « Elle/il est « hors » la loi, mais elle contient en elle son « dehors ». En fait, elle/il incarne la loi non pas comme un sujet avec des droits, mais comme la preuve accomplie [*an enacted testimony*] que la loi a une étrange capacité de ne produire que des rébellions, dont elle peut garantir qu'elles échoueront d'elles-mêmes – par fidélité à la loi –, et des sujets qui, pour être complètement assujettis, n'ont d'autre choix que de réitérer la loi qui les a créés. »

Après cette conclusion l'auteure poursuit son étude du genre sur un exemple actuel de ce qu'elle appelle une « chasse à l'identité dans les développements récents de la biologie cellulaire. » Au sujet d'une controverse récente qui a entouré la découverte du premier commuteur (*master gene*) de la différenciation sexuelle, le gène qui code pour le sexe (TDF, *Testis-Determining Factor*) localisé dans une séquence du chromosome Y, l'auteure se sert de l'outillage mental et méthodologique du genre tel qu'il a servi auparavant pour questionner les *a priori* et les présupposés sur lesquels s'appuie cette découverte scientifique et de quelle manière celle-ci permet de leur donner une épaisseur scientifique, un statut de véridicité. Le Dr Page prétend avoir trouvé « le commuteur binaire dont dépendent tous les caractères sexuels dimorphiques. » L'expérience repose sur des prélèvements faits sur un groupe d'individus présentant deux chromosomes X mais considérés, *médicalement parlant*, de sexe mâle, et d'autres à la constitution chromosomique XY, mais, toujours médicalement parlant, de sexe femelle. Butler met dans un premier temps l'accent sur les facteurs qui rendent pertinente l'assignation à ces individus d'un sexe opposé au sexe chromosomique – elle présuppose l'existence de caractères primaires et secondaires évidents – et rappelle l'hypothèse de Page. Il existerait une séquence ADN inobservable avec les outils habituels qui déterminerait le sexe mâle et qui se serait déplacée du chromosome Y vers un autre chromosome ce qui permettrait d'expliquer qu'un individu XX, sans chromosome Y, serait de fait toujours de sexe mâle et que des individus dits femelles puissent porter un chromosome Y. Une autre découverte relevée par l'auteure vient néanmoins contredire cette hypothèse, il s'agit de la présence de cette séquence sur les chromosomes X d'individus dits femelles. Selon Page, l'essentiel ne tient pas de la *présence* ou de l'*absence* de cette séquence mais du fait qu'il soit *actif* chez les mâles et *passif* chez les femelles. A J. Butler d'y déceler, non sans quelque ironie, la résurgence de l'antique théorie aristotélicienne.

Rappelant les ambiguïtés anatomiques des appareils reproducteurs des différents sujets de l'étude de Page, la philosophe accuse l'incohérence méthodologique de la démarche lorsque les désignations mâles XX et femelles XY sont d'emblée posées alors qu'il s'agit dans cette expérience de découvrir les facteurs qui déterminent les identités sexuelles différenciées. Elle remarque en outre que chez Page, la détermination du sexe est assimilée à celle du sexe mâle, « la détermination ovarienne n'est jamais examinée dans la littérature » nous dit-elle, « le sexe femelle est toujours défini en termes d'absences et de passivité », « tout déterminant actif pour ce dernier est, par définition, exclu comme objet de recherche. » Par ailleurs, les chercheurs Eicher et Washburn assurent que la détermination du sexe féminin est un processus actif et que seuls des préjugés culturels sur le genre empêchent et court-circuitent des études plus poussées sur la question. Les études de Page avancent donc l'idée d'un sexe femelle caractérisé par une absence de sexe mâle, une présence passive à l'opposé de celle active chez les hommes. Cet exemple rigoureusement analysé par Butler témoigne des présupposés culturels qui semblent structurer la recherche sur la détermination du sexe : « les significations genrées structurent les hypothèses et le raisonnement de ces recherches biomédicales qui visent à établir le « sexe » précède les significations culturelles qu'il prend. » Le langage pourtant voué à la neutralité scientifique reprend d'autres formes de langage desquels il reproduit les fictions d'une catégorisation

sexuelle qui s'est construite dans un but fonctionnel, à dessein de l'organisation sociale de la sexualité reproductive. Comme le suggère Foucault, les identités univoques des corps sexués sont donc bien construites par cette dernière, afin d'être intégrées dans un système régulateur et reproducteur.

Butler en vient par la suite à la conception de Wittig qui voit dans les termes « masculin », « féminin », « mâle » et « femelle » les traces d'un cadre, celui d'une matrice hétérosexuelle qui naturaliserait ces termes afin de rester cachée, protégée en quelque sorte d'une critique radicale. Revenant sur la célèbre formule de Beauvoir, « On ne naît pas femme : on le *devient* », que l'auteure de la présente étude conteste, il s'agit ici de se poser la question du *devenir genre*, des mécanismes culturels qui concourent à la transformation du sujet humain en sujet genré. L'absence de genre univoque et bien déterminé, nous dit Butler, confine à la monstruosité, au non-humain – rappelons ici l'Histoire de l'hermaphrodite. De ce fait, le genre prédéfinit donc bien l'humanité d'un individu. Alors, dans ce cas, « comment peut-on dire d'un humain qu'il devient son genre » se pose l'auteure. Bien sûr, ce que signifiait avant tout la formule de Beauvoir c'était que la catégorie « femme » tenait d'un accomplissement culturel lui-même sujet à variations, que le genre tenait de l'acquis et qu'il regroupait un certain nombre de significations culturellement admises au sein d'un champ. Mais ce qu'elle voulait également dire, note Butler, c'est que l'on naît avec un sexe, que ce dernier est un « attribut nécessaire » à l'être humain, qu'il relève de l'inné, à la différence du genre. La philosophe va donc évaluer les conséquences de la théorie de Beauvoir, de sa conception du sexe et du genre.

Si le sexe et le genre sont distincts, rien n'empêche un individu de sexe mâle de *devenir* femme, c'est-à-dire que le terme « femme » n'a nul besoin de renvoyer à une construction culturelle du corps féminin. Une multiplicité de genres non réduits à la binarité sexuelle « mâle » / « femelle » est donc possible. Autre conséquence : le genre étant de l'ordre du devenir, il ne se limite pas à une ontologie mais possède une dimension dynamique, il devient une activité, un processus itératif : une performativité. Il nécessiterait donc l'apparition d'un nouveau vocabulaire, une mise en action des signifiants, sur et contre les signifiés. L'auteure appelle à une *resignification* des termes qui entourent le genre dans le but de lutter contre les restrictions de la grammaire, contre ses préjugés, de déstabiliser la grammaire, ses codes et son pouvoir (on est non loin de la généalogie nietzschéenne).

De la reprise et de la représentation de Beauvoir par Wittig – « On ne naît pas femme ». Selon Wittig, le « sexe » n'est ni invariant ni naturel, il est un usage politique du « naturel » conduit à des fins reproductives. Il n'est utile de distinguer masculin et féminin qu'à partir du moment où l'on entend « remplir les exigences économiques de l'hétérosexualité et donner à l'institution de l'hétérosexualité une touche de naturalité. » Cette dernière ne distingue pas « sexe » et « genre », le sexe est une catégorie genrée, politique, non naturelle mais naturalisée par l'ordre politique et culturel. Seconde thèse de Wittig, une femme n'existe que dans un rapport binaire d'opposition à l'homme consolidé par une politique d'hétérosexualité obligatoire, ce qui lui fait dire que « les lesbiennes ne sont pas des femmes. » La lesbienne apparaît comme un « troisième genre » qui transcende les distinctions homme / femme, elle n'est ni l'une ni l'autre de ces catégories.

Selon Wittig, au sein de l'économie de la signification, l'hétérosexualité n'est pas un rapport réciproque car le « sexe » est toujours femelle. Il est pris dans une relation de dépendance à l'homme qui revêt, dans ce système, le statut de personne universelle non-sexuée. « Le sexe » est une production du discours qui circule dans un système de signification oppressif à l'égard des femmes, des gais et des lesbiennes. Son objectif politique vise à renverser tout le discours sur le sexe, renverser la grammaire qui le sous-tend et le détermine, qui fait du « genre », ou du « sexe fictif » un attribut essentiel aux objets – le masculin et le féminin dans la langue française – et aux humains. Elle appelle en ce sens à une « réorganisation fondamentale de la description des corps et des sexualités sans recourir au sexe » ce dernier étant une abstraction imposée de manière violente sur le champ social, il conditionne l'intelligibilité qu'on a du monde, de la place qu'on y occupe et des rapports qu'on y développe. Surtout, il modèle les rapports des corps car la perception qu'on a d'eux est façonnée par ce dernier. Butler souligne : « le « sexe » est un effet de réalité produit par un processus violent ; cet effet vient alors camoufler le processus initial. » Cette idée rend suspectes la distinction des traits physiques ainsi que leurs dénominations.

De plus, Wittig démontre en quoi « l'intégrité » et « l'unité » des corps sont en fait au service d'une réduction et d'une domination. Elle s'oppose au présupposé structuraliste évoqué plus haut et observe plutôt des « structures historiquement contingentes » qui participent d'une hétérosexualité obligatoire d'où la parole des individus femmes est refusée. Pour elle, les femmes doivent se donner

la position d'*être de parole* et renverser la catégorie de sexe et le système d'hétérosexualité obligatoire d'où elle provient. Le langage est ainsi conçu comme une série d'actes réitérés qui ont et produisent des *effets de réalité* qui finissent par se constituer comme faits. Nommer le « sexe » serait un acte de domination, « un performatif institutionnel » nous dit Butler, qui crée une réalité sociale et culturelle des corps. La catégorie de « sexe » génère une disposition sociale des corps sous la forme d'un « contrat imposé ». Le « sexe » asservit. Il est un *ordre* imposé culturellement, et il se retrouve dans le langage même – comme nous le disions tout à l'heure du masculin et du féminin dans la langue française –, il impose un *ordre du réel* subsumé dans le langage. Pour les femmes, les gais et les lesbiennes, parler à l'intérieur de ce système c'est être mutilé de sa propre parole. Le langage a le pouvoir de travailler les corps : « Il y a une plasticité du langage sur le réel », nous dit Wittig que cite Butler, mais il possède également une certaine plasticité qui permettrait de renverser l'universalité imposée du masculin. Le politique des « femmes », s'il parvient à son but, conduirait la catégorie « femme » à sa disparition. Dire « je », pour Wittig, est l'expression d'un « soi souverain », il définit « l'acte suprême de la subjectivité » qui permet de renverser l'ordre du réel et la dimension du « sexe » en s'inscrivant en tant que « sujet total », « sans genre, universel, entier. »

Ce qui fait dire à Butler que « les *femmes* parlent en sortant de leur genre. » L'être parlant, lorsqu'il se prononce, est en prise directe avec la totalité du langage. Il peut virtuellement parler à partir de toutes les positions du sujet. Il peut donc s'inscrire en lutte contre la domination qu'instaure le langage lorsqu'il crée l'illusion d'une ontologie artificielle fondée sur la différence qui elle-même *devient* réalité sociale. Selon Wittig, les fictions sociales que met en scène le langage façonnent la réalité mais il est possible de leur répondre par la création de formes artistiques instituant un sujet universel, de faire naître, comme le suggéraient Deleuze et Guattari, de véritables « machines de guerre » en lutte et en prise avec et contre le langage – le réel. L'œuvre littéraire de Wittig, notamment dans *Les Guérillères*, participe de cette politique, d'un contre-discours au pouvoir et à l'impact équivalents à « l'épistémè hétérosexiste et globalisante » contre laquelle il agit. Parler est conçu comme un « acte de puissance, un acte de souveraineté qui implique simultanément un rapport d'égalité avec les autres sujets parlants. » Cependant, Butler dénote chez Wittig une tendance à l'idéalisation de l'hétérosexualité, tendance qu'elle rapproche de la théorie de Lacan. L'hétérosexualité est conçue comme une forme d'idéal normatif, impossible et donc voué à l'échec. Aussi, en voulant inscrire l'homosexualité « en dehors » de la matrice hétérosexuelle, son conditionnement par les normes de l'hétérosexualité lui échappe.

L'auteure rappelle en ce sens que les discours gais et lesbiens se sont peu à peu détachés de cette conception et sont pleinement conscients des rapports qu'entretient la culture homosexuelle avec la configuration culturelle de l'hétérosexualité. Butler propose alors une autre manière d'envisager l'hétérosexualité « comme étant simultanément un système obligatoire et une comédie intrinsèque, une constante parodie d'elle-même, qui soit une alternative gaie/lesbienne. » Contre la position de Wittig qui voudrait qu'être gai ou lesbienne c'est ne plus connaître son sexe et s'engager dans « la confusion et la prolifération des catégories » révélant l'impossibilité du sexe à demeurer une catégorie d'identité, elle s'attache aux discours dans les cultures gaies et lesbiennes qui parviennent à disséminer des identités spécifiquement gaies et lesbiennes par un processus d'appropriation et de redéploiement des catégories sexuelles. Ainsi elle souligne en quoi la reprise et la resignification de termes tels que *queen*, *butch*, *fem*, *girl* ou encore *dyke*, *queer*, *fag* permettent, par un réemploi parodique des termes, de déstabiliser les catégories de sexe et les catégories qui stigmatisaient et cherchaient à exclure l'identité homosexuelle. Le fait, par exemple, qu'un homosexuel s'adresse à son conjoint comme s'il s'agissait d'une femme peut rendre sensible – par le jeu de la dissonance et la charge érotique qu'il découvre – une déstabilisation du genre et des catégories oppressives du sexe.

Plutôt que de s'appuyer sur le fantasme irréalisable de pouvoir transcender l'ordre du réel comme le voudrait Wittig, Butler préfère « le redéploiement subversif et parodique du pouvoir » utilisé comme arme de déstabilisation contre ce pouvoir. Toujours dans le sillon de Nietzsche, elle souhaite une transvaluation des valeurs et des termes « initialement oppressifs pour mieux les déposséder de leurs fonctions de légitimation » comme la pratique Wittig dans *Les Guérillères* et *Le Corps lesbien*. En mettant au jour la nature construite du corps selon des impératifs d'hétérosexualité obligatoire et de reproduction, s'emparer du langage comme d'un *moyen* de se représenter les corps mais également de les produire, déconstruire et reconstruire les corps pour mieux contester le pouvoir hétérosexuel qui les a au préalable construits. Selon elle, le texte wittiguien ne se limite pas à une déconstruction de la

catégorie de sexe, il « met aussi en acte [*enacts*] une capacité d'agir, en quelque sorte corporelle et diffuse, émergeant de différents centres de pouvoir. »

Cette capacité d'agir apparaît comme « une ressource personnelle et politique » émanant des rapports culturels dans lesquels s'inscrivent les corps et où l'identité est en perpétuels changements. Devenir lesbienne relève donc bien du performatif, de l'acte, mais Butler entend mettre une réserve : « qu'est ce qui empêche, se demande-t-elle en effet, que le nom de lesbienne finisse par devenir une catégorie tout aussi obligatoire ? » De plus, envisager le point de vue homosexuel en termes d'exclusion présuppose que cette exclusion est requise pour la construction de l'identité. « Instituant précisément, nous dit-elle, la relation de totale dépendance qu'elle cherche à dépasser : le lesbianisme aurait alors pour *condition nécessaire* l'hétérosexualité. Le premier qui se définit en excluant totalement cette dernière se prive de la capacité de resignifier précisément la matrice hétérosexuelle qui la constitue nécessairement en partie. Résultat, cette stratégie lesbienne consoliderait l'hétérosexualité obligatoire dans ses formes répressives. » C'est pourquoi J. Butler trouve plus efficaces l'appropriation et le redéploiement des catégories de l'identité permettant la convergence des discours sexuels qui rendent l'identité problématique.

Rappelant que l'idée d'un « vrai sexe », de « genres distincts » et des sexualités spécifiques sont le point de départ d'un grand nombre de travaux théoriques féministes, l'auteure se pose la question de la catégorie de l'identité « femme ». Cette dernière, construite politiquement, précède-t-elle et préfigure-t-elle la forme des mouvements et revendications politiques féministes ? Elle désire l'interroger également en rapport avec le corps, la place qu'il y occupe. Il apparaît souvent, nous dit-elle, comme antérieur à la signification sexuée, comme prenant une signification après une inscription culturelle venant de l'extérieur. Elle insiste sur la nécessité de toute théorie s'articulant sur l'idée d'un corps culturellement construit de s'interroger sur le postulat qui fait du corps un élément pré-discursif sur lequel viendrait s'inscrire les signes de la culture. Elle fait remonter cette idée d'un corps « représenté comme un fait silencieux, en attente de signification » que l'on trouve chez Sartre et Beauvoir à un héritage chrétien qui l'associe à « un vide profane », à un état de chute et péché. Comment le corps est-il construit comme surface et scène d'une inscription culturelle ? Selon Foucault le corps est toujours soumis à la destruction qui entame la production du sujet parlant et de ses significations. Illustrant cette idée d'une destruction du corps nécessaire à l'inscription des valeurs par la nouvelle « La colonie pénitentiaire » de Kafka, Butler argue néanmoins que cette narration présuppose l'existence d'un corps préalable, identique à lui-même et victime sacrificielle.

« Cette matérialité antérieure à la signification et à la forme » – ce corps préexistant à son écriture culturelle, nécessaire à l'enquête généalogique de Foucault – est exclue comme objet d'analyse. Pour le soumettre à l'analyse, J. Butler s'appuie sur le livre de Mary Douglas intitulé *De la souillure* et montre que le « corps » est « circonscrit par des marquages qui visent à établir des codes spéciaux de la cohérence culturelle. » Les frontières du corps sont définies par un discours, des institutions et des tabous qui entendent tracer les limites, les postures et les modes d'échanges convenables censés définir la constitution des corps. Un désordre corporel viendrait se dessiner en contrepoint d'un ordre culturel. Les limites du corps ne seraient pas comprises dans leur aspect matériel mais plutôt comme les limites du social, le jeu des tabous et de la transgression donnant sens à la surface, la peau. Un exemple illustre bien « les dangers que les frontières corporelles perméables représentent pour l'ordre social » : le sida, représenté comme « la maladie des gais », construite par les médias en terme de pollution, comme le souligne bien Simon Watney dans *Policing Desire : AIDS, Pornography, and The Media*. Du danger de la souillure, des marges et des déchets. Butler s'appuie sur la théorie de l'abject développée par Kristeva dans *Pouvoirs de l'horreur* pour signifier en quoi l'Autre, l'étranger « établi à travers l'expulsion » participe d'une « construction du « non-moi » [qui] établit les frontières du corps [et] les premiers contours du sujet. » Avec Young, elle relève en quoi la répulsion qui fait suite à l'expulsion des corps étrangers a pour effet de « consolider les identités culturellement hégémoniques le long des axes de différenciation sexe/race/sexualité. » L'excrétion, le passage de l'intérieur à l'extérieur, fonctionne selon elle comme modèle de différenciation de l'identité. Il s'agit donc de savoir comment s'est construite cette disjonction intérieur/extérieur, pourquoi l'idée d'une frontière séparant les corps et les identités est-elle parvenue à figurer nos représentations ? En quels termes « l'espace intérieur » est-il susceptible de se manifester et de se représenter ?

Dans *Surveiller et punir* Foucault critique le discours de l'intériorisation qu'il inscrit dans une stratégie du pouvoir, du régime disciplinaire de l'assujettissement des criminels. Il reprend le modèle

de l'*inscription* développée par Nietzsche dans sa *Généalogie de la morale* et découvre dans le régime disciplinaire une stratégie d'inscription, d'incorporation de la loi prohibitive à travers, à la surface et en dedans des corps des détenus, constituant leur essence intime, leur conscience et loi de leur désir. Au sujet de l'âme, elle cite Foucault qui écrit dans son étude sur la prison qu'elle « a une réalité, qu'elle est produite en permanence, *autour, à la surface, à l'intérieur* du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit. » Ce qui fait dire à Butler qu'à l'inverse de l'imagerie chrétienne, l'âme ne serait pas emprisonnée par et dans le corps mais que ce serait plutôt « l'âme [qui serait la] prison du corps », « figure de l'espace psychique intérieur inscrite *sur* le corps comme une signification sociale qui ne cesse de se nier comme telle. » Figure du manque, cette idée lui permet de re-décrire le genre comme « la production disciplinaire de figures fantasmatiques par le jeu de la présence et de l'absence sur la surface du corps, la construction du corps genré à travers une série d'exclusions et de dénis, d'absences signifiantes. » L'identification, étant comprise comme la *mise en acte* d'une incorporation, révèle que cette idéalisation est le résultat d'une « signification corporelle ». C'est-à-dire que les actes, les gestes, les désirs – l'ensemble de la performativité du genre – induisent effectivement quelque chose de l'ordre du *noyau*, d'une essence se produisant à la surface des corps elle-même fabriquée par les signes corporels et discursifs mis en œuvre. « Dire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité » explique-t-elle.

Partant de cette idée de construction et d'inscription à la surface des corps du fantasme d'un vrai genre et d'une vérité intérieure du genre, la philosophe en conclut que « les genres ne peuvent être ni vrais ni faux, mais produits comme les effets de vérité d'un discours de l'identité première et stable », elle en vient à suggérer que le *drag* serait un agent subversif capable de déstabiliser de manière fondamentale « la distinction entre l'espace psychique intérieur et extérieur. » « En imitant le genre, poursuit-elle, le drag révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même – ainsi que sa contingence » : il déploie l'espace mental. A travers la *performance* le sexe et le genre sont mis en scène, ils sont mis en *procès* et dénaturés par le dévoilement des mécanismes culturels qui les sous-tendent et les construisent : « la parodie du genre révèle que l'identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original. » Rappelant qu'en soi la parodie n'a rien de subversif l'auteure suggère qu'il convient d'être attentif à « certaines répétitions parodiques qui sont vraiment parodiques et sèment réellement le trouble » et de réfléchir au genre, aux actions susceptibles de le troubler par la *répétition stylisée d'actes* parodiques et potentiellement subversifs. Le genre, en plus d'être une performance, se présente également sous l'aspect d'une norme idéalisée et inaccessible, impossible à intérioriser et à incarner. Quant au fondement de l'identité de genre, s'il se trouve dans la répétition stylisée d'actes alors la notion de « fondement » se révèle être une *configuration stylisée* dont certaines discontinuités permettraient la mise en évidence d'une absence de fondement. Par la répétition parodique mettant au jour la vulnérabilité de la construction politique d'une identité stable, il serait donc possible de transformer le genre et de mettre à mal l'arbitraire d'une hétérosexualité obligatoire impliquant et construisant l'existence d'êtres genrés qu'elle présuppose et détermine.

Conclusion :

Judith Butler termine son propos par quoi elle l'avait commencé, la question pour la lutte féministe d'un « nous », d'une « identité féminine » comme fondement de l'action politique, supposant l'existence, la pré-existence d'une identité sur laquelle reposerait une politique en quête d'intérêts communs. Elle réaffirme sa position épistémologique selon laquelle il n'est pas nécessaire de chercher un sujet caché derrière l'acte, qu'au contraire cette attitude pose obstacle à la lutte en tant que telle, l'identité se construit dans l'action politique, elle n'a pas besoin d'être modélisée au préalable. Perpétuellement construite et déconstruite, en voie de construction/reconstruction d'un avenir et d'un espace communs. La position d'un « je » *dressé* contre un « Autre » relève selon elle d'une stratégie de domination violente. Plutôt que de faire reposer le discours sur une identité il s'agit plutôt pour elle de penser les pratiques de la *signification* comme « capacité d'agir » par le jeu de la *resignification* offrant d'autres modalités possibles du discours. La parodie apparaît donc bien comme un outil et un moyen de lutte pertinents pour déstabiliser les fixations du langage qui déterminent l'identité de genre.